

# LA TESIS DEL FINAL DE LA MODERNIDAD Y LAS TENDENCIAS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

LOURDES FLAMARIQUE\*

SUMARIO: 1. *La crisis de la modernidad.* 2. *La sospecha frente a la razón.* 3. *La creciente relevancia cultural de la ciencia.* 4. *La centralidad del lenguaje.* 5. *El final de la metafísica.* 6. *Balance con ave fénix.*

LA modernidad parece haber agotado su potencial de novedad y transformación social; esto se interpreta afirmando que ha llegado a su final. ¿Es esta declaración algo más que un anuncio periodístico o el pronóstico pesimista para un tiempo incierto? De la modernidad llevamos hablando en términos negativos más de dos siglos. Sin embargo, no es hasta los años 70 del siglo pasado cuando se generaliza la expresión post- (sobre todo postmoderno) para designar un elenco de pensadores cuyo punto de encuentro es el rechazo de la filosofía moderna. Entre tanto, el término postmoderno ha llegado a denominar un estilo vital, una actitud ante la racionalidad moderna que ha contagiado casi todas las expresiones culturales y una buena parte de la investigación en las ciencias humanas y sociales. Lo que está en juego en el debate en torno a la modernidad y su final es la posibilidad de conocer y explicar la realidad, y con ello alguna forma de metafísica; es decir, la posibilidad del manejo racional de las contingencias, también de las que acompañan al actuar humano. Los términos del debate se establecen como polos extremos: máxima racionalización científico-técnica, por un lado, sospecha frente a la razón, por el otro; uniformidad y necesidad en los procesos naturales y sociales y, por el contrario, decisionismo e irracionalidad en la esfera individual; la convicción metafísica subyacente a la ciencia experimental frente a la tesis de que las imágenes del mundo son interpretaciones pragmáticas; fundación metódica de la verdad como verificación y validación experimental frente a la idea del carácter perspectivo de la verdad, cuyo género es el relato o la narración.

En torno a estos extremos se sitúan las corrientes filosóficas contemporáneas. A continuación, teniendo como trasfondo la tesis del fin de la modernidad, paso a exponer varias cuestiones encadenadas que forman algo así como

\* Universidad de Navarra, Departamento de Filosofía, E-31080 Pamplona, Spagna. E-mail: lflamarique@unav.es

una red barredera que recoge las principales tendencias filosóficas de nuestro tiempo. Por otro lado, cada una de estas cuestiones es en sí misma significativa y contribuye con su perfil propio a dibujar el *skyline* de la filosofía contemporánea.

### 1. LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

La primera cuestión la propone el título de este trabajo. El discurso de la crisis de la cultura moderna aparece en filósofos como Nietzsche, Dilthey, Husserl y antes también Marx, en sociólogos como Simmel, Weber, o Durkheim, incluso en el naciente psicoanálisis de Freud. Pese a que, como ya he indicado, es una tesis que viene de atrás, aquí interesa abordar la cuestión del fin de la modernidad tal como se presenta en la valoración de sus logros y fracasos que se hace en las primeras décadas del siglo xx. Según ese juicio, la modernidad ha entrado en crisis y, con ella, toda la cultura occidental. Se perciben con claridad los signos del cambio social que dan paso al descontento ante las expectativas defraudadas y las amenazas al ideal de la libertad moderna. No obstante, objetivamente hablando, en ese momento el proyecto de modernización está en expansión. Por un lado, el mundo está siendo rediseñado a partir de los descubrimientos científicos y de su imparable aplicación a todos los ámbitos de la vida social y a la esfera privada de la existencia: la confianza en la ciencia es casi unánime. Pero, por otro, también la cultura lleva unas décadas de continua renovación en los lenguajes artísticos, en los modos de vida, que revelan otra visión de la modernidad, la que apuesta por la ruptura con las convenciones, por la inversión del orden social. Esta variante de la modernidad es descalificada por irracional y vitalista.

Cabe, por tanto, hablar de modernidad en distintos sentidos. Con especial fuerza se hace visible la modernidad social y cultural de los países industrializados. Max Weber entiende el proceso histórico de modernización como un proceso de racionalización, que ya no promete una sociedad utópica sino que aprisiona progresivamente al hombre en un sistema deshumanizado. La esperanza ilustrada fue una ilusión amarga. La racionalización ensayada en la investigación científica se ha aplicado a la sociedad dando lugar a instituciones máximamente eficientes, cuya racionalidad es al mismo tiempo una amenaza para la libertad.<sup>1</sup> Como un efecto inesperado, está aflorando una forma de enfermedad social típicamente moderna que explica el amplio panorama de movimientos revisionistas que intentan romper el proceso de racionalización social en que inexorablemente parece desembocar la cultura ilustrada. Para unos, la solución está en anticipar la sociedad verdaderamente moderna y acelerar su proceso de transformación; para otros, urge rescatar una racionalidad

<sup>1</sup> Cfr. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft II*, Mohr, Tübingen 1972, pp. 285, 577.

no científica que se aplique a las cuestiones morales y políticas y señale los fines que no pueden ser instrumentalizados, es decir, supeditados a intereses de la ciencia, de la economía o de la mera eficacia.

La creciente burocratización de la empresa y del Estado modernos puede ser descrita con una imagen weberiana: una jaula de acero que encierra al ciudadano e impide su intervención libre en su trabajo profesional y su actividad social. Weber señaló otras contradicciones surgidas del desencantamiento del mundo operado por la racionalidad científica; contradicciones que a lo largo del siglo xx se llegan a experimentar en forma extrema. La historia social y política del mundo desarrollado no apuntaba únicamente al modelo del estado del bienestar; la promesa utópica de la liberación total se ha transformado demasiadas veces en la realidad del sometimiento más absoluto, tanto en el orden político como en el moral y socio-económico.

La primera guerra mundial y la experiencia de un horror de dimensiones inimaginables por el desarrollo tecnológico que llega a los campos de batalla, por un lado, la caída de los viejos imperios y con ellos del orden social y moral que sostenían, por otro, precipitaron el sentimiento de crisis. Desde frentes variados surgen voces que hablan del malestar de la cultura, de la crisis de la modernidad. El espectro es amplio, desde Spengler, pasando por Paul Valéry, Freud, Thomas Mann, Kafka o Musil, todos coinciden en un diagnóstico muy pesimista. Los cambios brutales que introduce la vida urbana, como el desarraigo, la contradicción de modelos y referentes éticos, la multiplicación de los estímulos y el ritmo de la ciudad con sus grandes núcleos de habitantes están en el origen de las nuevas enfermedades de la vida moderna: son enfermedades del psiquismo, el efecto perverso de una excesiva modernidad.

También en los movimientos artísticos reactivos de la postguerra como, por ejemplo, el dadaísmo, lo que está en crisis no son sin más las convenciones del arte académico, sino los valores de una civilización como la ilustrada que no han servido para evitar la guerra, sino paradójicamente para aplicar la violencia racionalmente. Se justifica, por tanto, la máxima desconfianza en la conciencia, en la vigilia de la razón que oculta los monstruos que actúan en el inconsciente; el contrapunto lo ofrecen movimientos como el expresionismo y el surrealismo muy presentes en el cine y en la pintura.

En la segunda mitad del siglo xx renace la temática de la crisis de la modernidad en el debate en torno al carácter dialéctico de la racionalidad que ejemplifica la Ilustración, tesis central de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. La publicación poco después de la *Crisis de las ciencias europeas* de Husserl, aunque redactada en los años treinta, sitúa el decaimiento del proyecto ilustrado en su contrario en un horizonte filosófico más amplio: el de la autocomprensión de la racionalidad moderna y, con ello, de la razón de ser de la cultura europea. Estos siguen siendo en gran medida los términos de la controversia también en nuestros días.

Horkheimer y Adorno denuncian que la promesa de emancipación de las fuerzas de la naturaleza ha dado paso a la imposición violenta en la que consiste la modernización racional-técnica; ésta es, además, imparable, masiva (“opresiva” en su ejercicio) y totalitaria. La denuncia del proyecto más genuinamente moderno como una *lógica del dominio* ha adoptado con frecuencia tintes bastante catastrofistas, pues la actual deshumanización es el resultado de que el pragmatismo se ha convertido en sistema. No obstante, la teoría crítica ha conseguido también mantener viva la centralidad del concepto de razón en la filosofía contemporánea, aunque en muchos casos esto sólo haya servido precisamente para atribuirle toda suerte de desatinos o para declararla plenamente superada. En un doble movimiento de ida y vuelta se puede decir que, por un lado, este ininterrumpido debate sobre la idea de Ilustración se nutre sobre todo de la crítica a la razón moderna; ésta constituye la marca identificadora de las corrientes actuales de pensamiento que, de un modo o de otro, se reconocen herederas de la tradición filosófica. Y, por otro lado, la crítica al concepto de razón no ignora que la fuerza de su crítica procede sobre todo de los productos de la Ilustración, es decir, de su transformación en un sistema social y, por tanto, también de la seguridad que acompaña a lo “institucionalizado”, y permite su denuncia.

La importancia del análisis de la modernidad, o la crisis de ésta, procede no tanto de su interés sociológico, y de lo acertado de sus descripciones, como del hecho de que constituye la puesta de largo, la presentación pública de los implícitos filosóficos que la Ilustración y, con ella, la misma filosofía moderna ocultaban tras el ideal de un conocimiento fundado y de una acción racional. El desencanto tras el *desencantamiento* del mundo ha desplazado el punto de gravedad del discurso filosófico desde la teoría del conocimiento y la filosofía de la conciencia hacia la teoría de la cultura y de la historia. Lo moderno es visto como un problema que convoca a todas las instancias intelectuales, y genera una literatura específica hasta nuestros días. Desde hace unas décadas la reflexión filosófica se ha ocupado y se ocupa básicamente de la instalación social y cultural tanto de las teorías y modelos cognoscitivos, como de la acción y su marco normativo: la cultura resultante del proyecto moderno se sitúa en pie de igualdad con la realidad natural, en algunos casos pretende suplantarla completamente. Este estado de cosas sugiere que la época post-metafísica habría llegado no tanto por la declaración de su muerte por parte de los filósofos como por haber caído en la cuenta de la universal mediación que las categorías científicas y sus aplicaciones ejercen en nuestro trato con el mundo: la técnica parece haber sustituido a la metafísica (concediéndole así la razón a Heidegger).

Un último apunte en relación con el final de la modernidad. Los intentos contraculturales por romper la inexorable hegemonía de la razón instrumental y pragmática (como las revueltas del 68, los movimientos *hippies*, los antisiste-

ma, las expresiones artísticas transgresoras o, en parte, el discurso ecologista) han agrandado el abismo entre el ámbito socio-económico de la eficiencia y racionalidad de medios y fines, aquél y el ámbito privado y cultural, del “todo vale” y donde el yo-emocional es el único legislador. Las variantes que adopta esta contradicción son perfectamente reconocibles, incluso en las tensiones y conflictos que últimamente sacuden a los países occidentales: pluralismo de valores, pero rechazo de cualquier creencia que se pretenda universal y no relativista; multiculturalismo ético, pero globalización económico-institucional; exaltación del placer y permisivismo sexual, pero escándalo farisaico ante la violencia originada por algunas formas devastadoras de la sexualidad, etc.

## 2. LA SOSPECHA FRENTE A LA RAZÓN

Todo lo anterior refuerza los argumentos de quienes habían enseñado que la única actitud posible tras la modernidad es la sospecha frente a la razón. Se trata de la segunda cuestión en la que me voy a detener. Primero fue la crítica kantiana a la metafísica y el germen del giro lingüístico que contenía. Más tarde, el irracionalismo de Schopenhauer y su eficaz variante en Nietzsche ponen en tela de juicio la posibilidad de un conocimiento racional de la realidad. Nietzsche lleva su sospecha hasta el origen mismo de la filosofía. Toda la historia de la filosofía no sería sino la historia del error, apoyada en las mentiras del lenguaje conceptual. El edificio del saber se apoya en los conceptos que el hombre mismo produce, es *selbstgemacht*. Así, el hombre encuentra lo que ha puesto antes: primero pone el concepto y luego acomoda lo que ve a esa verdad. Tiende a creer que las cosas están ahí, como objetos puros ante él. «Olvida que las metáforas originales intuitivas son metáforas, y las toma por las cosas mismas». <sup>2</sup> La disolución de la realidad, la imposibilidad lógica de una metafísica trae consigo que la verdad sea una conducta vital de supervivencia. Teóricamente no tiene sentido alguno, pues no hay nada que sea o pueda ser así y no de otra manera, ni que exija rigor, atención, adecuación. En lugar de verdad hay interpretación.

Nietzsche, mediante su crítica lingüística, lleva a ver la historia de la filosofía

<sup>2</sup> F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in IDEM, *Kritische Studienausgabe I (KSA)*, (hrsg. von G. COLLI - M. MONTINARI), W. de Gruyter, Berlin 1988, p. 883. (*Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1980, p. 13). «Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, mediante el endurecimiento y la fijación de un ardiente y originario fluido de masas de imágenes procedentes de la capacidad originaria de la fantasía humana, solo mediante la invencible creencia que *este sol, esta ventana, esta mesa sea una verdad en sí*, en pocas palabras, solo mediante el hecho de que el hombre se olvida como sujeto y precisamente como sujeto artísticamente creador, vive con tranquilidad, seguridad y consecuencia. Si por un instante pudiera salir de los muros de la prisión de esa creencia, se acabaría de inmediato su *autoconciencia*» (*ibidem*, pp. 883-884).

como el resultado de un hechizo invisible que empuja a los filósofos a sucederse en un determinado orden, el del parentesco de los conceptos. Platón, sobre todo, tiene la culpa de este hechizo. Con él se instala una diferencia, una permanente oposición que privilegia lo ideal frente a lo real. El esquema racional es binario. El platonismo del pensamiento occidental ha desterrado no sólo el mito para abrir el espacio del *logos*, sino también lo real, lo diferente, la pluralidad constreñida en identidades abstractas. La filosofía contemporánea, siguiendo el rastro de su historia, está en condiciones de *deconstruir* la herencia platónica. El desenmascaramiento de la ciencia, la cultura y la moral da rienda suelta al perspectivismo inagotable. Lo que sustituye a la metafísica es el nihilismo.<sup>3</sup>

Debe pasar casi un siglo para que la crítica nietzscheana sea entendida y aprovechada hasta sus últimas consecuencias, de manera que muchos contemporáneos creen reconocer en Nietzsche las claves del pensamiento actual: un pensamiento postmetafísico y postmoderno. Buena parte de este reconocimiento se debe a Heidegger; éste, al leer a Nietzsche como un metafísico, desplaza su contribución al pensamiento contemporáneo, desde la crítica de la cultura o la teoría política – en la que le sitúa la primera y segunda recepción de sus obras – hacia el centro mismo de los problemas que dan unidad a la historia de la filosofía. Aunque, según Heidegger, el nihilismo nietzscheano no es sino una forma final de la metafísica, la que anuncia su consumación como técnica, los pensadores postestructuralistas (principalmente francófonos) han hecho de Nietzsche el profeta icono de los tiempos post-; el maestro de la sospecha.

Sospecha es la actitud de la inteligencia escarmentada. Escarmentada, ¿de qué? En este caso, de sí misma. Ya no es suficiente la ironía con la que los pensadores románticos sobrevolaban el abismo entre las expectativas de la

<sup>3</sup> «Nihilismo: falta el fin; falta la respuesta al ¿para qué?; ¿qué significa nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizan. Es ambiguo» (F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. KSA 12, p. 350). «Describo lo que vendrá: el advenimiento del nihilismo... El hombre moderno cree de manera experimental ya en este valor, ya en aquél para después dejarlo caer; el círculo de los valores superados y abandonados es cada vez más amplio; se advierte siempre más el vacío y la pobreza de valores; el movimiento es imparable, por más que haya habido intentos grandiosos por desacelerarlo. Al final, el hombre se atreve a una crítica de los valores en general; no reconoce su origen; conoce bastante como para no creer más en ningún valor; he aquí el *pathos*, el nuevo escalofrío... Lo que cuento es la historia de los próximos siglos...» (F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*. KSA 13, pp. 56-57). «No queda como *escapatoria* más que condenar como ilusión a todo este mundo del devenir e inventar un mundo que exista más allá de éste, como mundo verdadero. Pero apenas el hombre se da cuenta de que este mundo ha sido fabricado solamente a partir de necesidades psicológicas, y de que de ningún modo tiene derecho a hacer tal cosa, surge la última forma de nihilismo, aquélla que encierra en sí la incredulidad en un mundo metafísico y se prohíbe a sí misma creer en un mundo verdadero» (*ibidem*, pp. 47-48).

libertad y el orden de la razón. Nietzsche ilustra magistralmente el camino de la sospecha: no se trata de un enfrentamiento directo, sino de un juego de máscaras que sólo busca renovarse continuamente. Por eso es el maestro de la sospecha (según la expresión de Ricoeur) que mejor resiste el paso del tiempo. Mientras que Freud y Marx han sido sometidos a múltiples revisiones, los aforismos de Nietzsche suenan cada día más actuales. Su poder de persuasión se nota en la aceptación de las descripciones y conclusiones de Nietzsche (a veces sin referirse a ello de un modo explícito) por parte de la filosofía contemporánea, ocupada en reflexionar sobre la pérdida de la verdad, el “fin de los valores”, la “muerte del Dios” o la “crisis de la razón”. Quienes pensaron que su influencia tenía los días contados se equivocaron.<sup>4</sup> Tampoco advirtieron su potencial antifilosófico las escuelas filosóficas de viejo cuño centradas en lo que consideraban su principal oponente: el cientismo en todas sus variantes. «En el periodo que abarca los años sesenta y setenta, los intentos de restauración de la razón frente al mundo administrado de la ciencia y de la técnica desarrolladas en el ámbito de la fenomenología o en el del marxismo crítico, así como el intento de pensar una racionalidad científica capaz de incluir la filosofía como una forma de metaciencia o de autolegitimación de la ciencia realizado desde el neopositivismo, se muestran en parte superados».<sup>5</sup>

La última versión de la sospecha frente a la razón es la deconstrucción. Suspiciousidad y desconfianza caracterizan también la actitud de Jacques Derrida. Como hiciera antes el estructuralismo, la deconstrucción centra su interés en las esquematizaciones que rigen imperceptiblemente el pensamiento, y de inmediato el lenguaje mismo; en consecuencia, se formula la pregunta de si esos esquemas no son la pantalla que impide comprender las cosas mismas. Como señala Grondin, «si la deconstrucción procede por sospecha, es porque se pregunta si la espera de sentido, o de inteligibilidad no es en sí misma, en secreto, tributaria de un cierto orden y de una lógica que serían impuestos por el lenguaje y, con el tiempo, vueltos evidentes por un cierto trabajo de la historia».<sup>6</sup>

Todavía falta la última vuelta de tuerca. La crisis de la razón tenía que terminar por la eliminación de un concepto clave en la filosofía moderna de la conciencia: el sujeto. La declaración de la muerte del sujeto, como también la de la muerte del autor, ha sido el estribillo repetido hasta la saciedad para exorcizar así los poderes de la conciencia, frustrada en su acción libre, pero

<sup>4</sup> En 1968 Habermas pensaba que la fascinación por Nietzsche era cosa del pasado: «Todo esto nos queda atrás y nos es casi incomprensible. Nietzsche ha perdido por completo su capacidad de contagio». Cfr. J. HABERMAS, *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, Revista Teorema, Valencia 1977, p. 13.

<sup>5</sup> F. D'AGOSTINI, *Analíticos y continentales*, Cátedra, Madrid 2000, p. 65.

<sup>6</sup> J. GRONDIN, *Del sentido de la vida*, Herder, Barcelona 2005, p. 56.

todavía susceptible de ser engañada con la promesa de un nuevo orden. Primero Nietzsche, después Heidegger, y sobre todo el postestructuralismo han puesto en solfa el humanismo y sus ideales.<sup>7</sup>

### 3. LA CRECIENTE RELEVANCIA CULTURAL DE LA CIENCIA

El discurso antirracionalista del pensamiento contemporáneo no ha hecho mella en el desarrollo de la ciencia. Todo lo contrario, la confianza en la competencia racional de sus instrumentos teóricos se ha generalizado en las sociedades desarrolladas. No se puede ignorar que buena parte de las ideas que están desdibujando la imagen heredada del mundo y del hombre proceden de la investigación científico-experimental en mayor medida que de la filosofía. Este desequilibrio es causa y al mismo tiempo efecto del propio devenir de la filosofía contemporánea.

La denuncia de la inconsistencia del positivismo científico y de la hegemonía epistemológica de la ciencia experimental está sin duda detrás del refundación de la filosofía en el siglo xx a cargo de la fenomenología de Husserl, precisamente como ciencia rigurosa. En *La crisis de las ciencias europeas* sostiene que el significado e importancia que las ciencias han tenido en la conformación de la visión del mundo del hombre moderno han supuesto paralelamente una indiferencia por las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica. Los resultados de la investigación científica quedan ensombrecidos por la permanencia de zonas de ininteligibilidad. La época moderna ha señalado algunas de ellas y la transformación científica del mundo ha hecho más urgente la necesidad de su iluminación. Todo ello sitúa la crisis de la filosofía y, por ende, de las ciencias y de la cultura en lo que Husserl considera que es el enigma de los enigmas; a saber, *el enigma de la subjetividad*.<sup>8</sup> Meras ciencias de hechos hacen simples hombres de hechos. La actual ciencia no tiene nada que decirnos: excluye por principio las cuestiones más candentes: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de la entera existencia humana, en definitiva, la posibilidad de configurarse a sí mismo en forma racional y de conformar no menos racionalmente su entorno. Pero, se pregunta Husserl, «¿puede el mundo, y la existencia humana en él, tener en verdad sentido si las ciencias no admiten como verdadero sino lo constatable de este modo objetivo?».<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Un ejemplo de este planteamiento: «Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada» (G. DELEUZE - F. GUATTARI, *El Anti-Edipo*, Paidós, Barcelona 1985, p. 12).

<sup>8</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, *Husserliana* VI, N. Nijhoff, La Haya/Dordrecht 1962, p. 3.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 4.

Esta pregunta resume bien la perplejidad de una cultura que ni puede ni quiere prescindir de la ciencia positiva, al mismo tiempo que reconoce sus limitaciones y carencias. La aridez del positivismo explica en buena medida la triunfal acogida de la fenomenología husserliana, primero, y después de la filosofía existencial de Heidegger. No se trata aquí de exponer en qué consiste el positivismo científico ni de discutir la legitimidad de la generalización del modelo científico de conocimiento. En la segunda mitad del siglo xx el problema radica en que la ciencia no es considerada como una forma de conocimiento posible, sino que se identifica ciencia y conocimiento. El rechazo al “cientismo” (término usado por los pensadores de la Escuela de Frankfurt, claramente por Habermas en *Conocimiento e interés*), a esta fe proclamada por los teóricos de la ciencia y en cierto modo también por la filosofía analítica (que en esa medida trata de imitar la lógica y procedimientos de la ciencia mediante el análisis del lenguaje y el recurso a un lenguaje formal), continúa en corrientes filosóficas de la segunda mitad del siglo XX tan diversas como la Teoría crítica neomarxista o la filosofía hermenéutica. En una constelación distinta se sitúa el anticientismo postestructuralista que reacciona precisamente ante la pretensión del estructuralismo de ser la única posibilidad y método científicos para las ciencias humanas y sociales. La posición frente a las ciencias positivas es probablemente el principal criterio en el que se apoya la clasificación, consolidada en determinados ambientes, según la cual las corrientes filosóficas se dividen en analíticas y continentales. Paradójicamente, algunas surgen del movimiento pendular que lleva de un extremo a otro, del aprecio al rechazo del modelo científico de conocimiento. Del estructuralismo surge el anticientismo más radical: el postestructuralismo y, con el mismo aire de familia, la deconstrucción. La única racionalidad posible es la “sinrazón”, dicen: poner contra las cuerdas al *logos* del que no podemos librarnos.

En la actualidad, el peso que las ciencias empíricas y sociales tienen en la articulación de nuestro mundo sigue siendo un argumento central para los detractores de la filosofía. Cuenta a su favor que la ciencia contemporánea no sólo proporciona respuestas, sino que plantea las preguntas pertinentes. Es decir, formula los interrogantes que verdaderamente interesan y cuenta, además, con los instrumentos adecuados para su resolución. Lo que justificaría que se concentren todas las expectativas epistemológicas en el conocimiento científico. Si fuera cierto que la visión científica ha sustituido completamente a las ideas filosóficas, entonces los problemas filosóficos habrían pasado a ser problemas científicos y, por tanto, lo que verdaderamente debe contar en el ámbito del conocimiento son las teorías y los resultados científicos. Incluso en las ciencias sociales (o ciencias humanas) se percibe el anhelo de conquistar la definitiva independencia de la reflexión filosófica a fuerza de avanzar en la explicación metódica de las realidades sociales. De acuerdo con este diagnóstico, la ciencia contemporánea, en sus dos grandes vertientes, la experimental y

la histórico-ideográfica, se habría apropiado de los objetos que desde siempre han ocupado a la filosofía, al mismo tiempo que la habría desacreditado como conocimiento.<sup>10</sup>

Pese a la incontestable capacidad resolutive de la ciencia experimental no todos dan por perdida la filosofía, ni siquiera los científicos, conscientes de que la ciencia no se basta a sí misma para ilustrar su contribución a la cultura contemporánea. ¿No es toda teoría de la ciencia inevitablemente filosófica? ¿Podemos prescindir de un horizonte epistémico no experimental que dé cuenta de la forma de conocimiento científico sin poner en entredicho la validez de sus teorías? Comte afirmaba que, para destruir algo, lo mejor es sustituirlo. ¿Ha sustituido realmente la ciencia a la filosofía? Todavía hoy se atribuye a la filosofía la tarea de ayudarnos a pensar por nosotros mismos y a entender el mundo que vivimos; la cuestión es si puede hacerlo con competencia sin subordinarse a la visión científica. Con frecuencia se acepta que, mientras las ciencias insisten en experimentos de verificación y validación, la filosofía se ofrece como argumento, como un pensar discursivo y persuasivo. Este reparto es claramente rebatible. Popper ha mostrado el componente argumentativo que sostiene las pruebas científicas. Si todas las ciencias argumentan de un modo u otro, es porque en definitiva esto corresponde a todo proceder racional y no sólo a la filosofía. Tal vez por eso mismo la ciencia contemporánea tampoco consigue esquivar uno de los escollos clásicos del pensamiento: que las grandes preguntas generan aporías. Así pues, mientras sigamos aspirando a alguna forma de conocimiento, no podemos prescindir de un saber *sobre* el saber y sus condiciones.

#### 4. LA CENTRALIDAD DEL LENGUAJE

La siguiente cuestión ha sido ya incoada; se trata del giro lingüístico o la centralidad del lenguaje en la filosofía contemporánea. El *giro lingüístico* de la filosofía comienza a gestarse en el siglo XVIII. El traspaso de las competencias de la metafísica a la nueva filosofía trascendental y su necesaria legitimación, por un lado, y la tensión interna del pensamiento ilustrado que inspira debates y polémicas en relación con lo natural y lo cultural, por otro, explican el interés generalizado por la cuestión del origen y formación del lenguaje. Decir con Kant que las cuestiones centrales de la filosofía se resumen en la pregunta ¿qué es el hombre? no es tan sólo una breve caracterización del giro operado

<sup>10</sup> «La idea de que la ciencia hace imposible el quehacer filosófico independiente está tan arraigada, que incluso destacados pensadores han llegado a afirmar que lo único que puede hacer ya la filosofía es tratar de prever cómo serán al final las supuestas soluciones científicas de todos los problemas metafísicos (lo cual va acompañado de la inexplicable creencia en que se puede prever tal cosa sobre la base de la ciencia *actual*)» (H. PUTNAM, *Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid 1994, p. 28).

por la filosofía moderna. Es, también, la maduración de una comprensión del conocimiento humano y de la posición del hombre en un mundo articulado principalmente por la razón, cuya forma ejemplar es la ciencia. Aunque las disciplinas humanísticas se ajustan con dificultad a las expectativas de un progreso lineal en el estudio de su objeto, no se puede ignorar que la permanente indagación en las dimensiones fundamentales de la condición humana – entre las que destacan, indudablemente, el pensamiento y el lenguaje –, ha permitido una mejor inteligencia de lo que significa pensar y hablar.

En el siglo xx la centralidad del lenguaje en la reflexión filosófica responde a la aceptación de la universal mediación del lenguaje en nuestro trato con el mundo. El problema del lenguaje tiene un peso semejante en el debate filosófico al que tuvo el concepto de un pensamiento reflexivo hace casi dos siglos.<sup>11</sup> Hay variantes significativas en la explicación de esa función mediadora, pero todas parten, casi unánimemente, del redescubrimiento de la articulación de pensamiento y mundo que acontece en el lenguaje tanto en su dimensión lógico-formal, como en la producción de significados y sentido, antes de toda teoría o ciencia. Lo que está fuera de duda es que el *logos lingüístico*, expresión algo redundante, se ha convertido prácticamente en el único espacio verdaderamente filosófico, esto es: universal y apto para un trabajo científico. También para las nuevas formas de pensamiento que tratan de minimizar el papel del *logos*, de la racionalidad, en la cultura contemporánea.

En *L'écriture et la différence*, Derrida señala que la reflexión universal recibe hoy día un movimiento formidable “de una inquietud sobre el lenguaje –que no puede ser sino una inquietud del lenguaje y en el lenguaje mismo”.<sup>12</sup> En *De la gramatología* expone con más detalle la clave lingüística de la reflexión contemporánea. Al comienzo del primer capítulo ofrece una descripción del estado de la cuestión que sugiere el siguiente paso. El pasaje es extenso:

«El *problema del lenguaje*, cualquiera que sea lo que se piense al respecto, nunca fue por cierto un problema entre otros. Empero nunca como en la actualidad ocupó *como tal* el horizonte mundial de las investigaciones más diversas y de los discursos más heterogéneos por su intención, su método y su ideología. Lo prueba la misma devaluación de la palabra ‘lenguaje’, todo aquello que, por el crédito que se le concede, denuncia la cobardía del vocabulario, la tentación de seducir sin esfuerzo, el pasivo abandono a la moda, la conciencia de vanguardia, vale decir la ignorancia. Esta inflación del signo ‘lenguaje’ es la inflación del signo mismo, la inflación absoluta, la inflación como tal. No obstante, por medio de una cara o de una sombra de sí misma, funciona aún como signo; esta crisis es también un síntoma. Indica, como a pesar suyo, que una época histórico-metafísica *debe* determinar finalmente como lenguaje la

<sup>11</sup> Cfr. H.-G. GADAMER, *La universalidad del problema hermenéutico*, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca 2002, p. 213.

<sup>12</sup> J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, p. 9.

totalidad de su horizonte problemático. Debe hacerlo no sólo porque todo lo que el deseo había querido arrancar al juego del lenguaje se encuentra retomado en él, sino también porque simultáneamente el lenguaje se halla amenazado en su propia vida, desamparado, desamarrado por no tener ya límites, remitido a su propia finitud en el preciso momento en que sus límites parecen borrarse, en el momento en que deja de estar afirmado sobre sí mismo, contenido y *delimitado* por el significado infinito que parecía excederlo». <sup>13</sup>

Según Derrida, por una necesidad apenas perceptible, todo esto lo recoge ahora la escritura.

Volviendo la vista atrás, se entiende que en torno al lenguaje se concentraran las esperanzas de una renovación filosófica. La doble condición del lenguaje, como idealidad y como concreción empírica, facilita tanto su análisis en clave lógica y gramatical, como el estudio de su capacidad para producir sentido y transmitir conocimientos. Fácilmente se reconocen los dos tipos de filosofía de lenguaje vigentes. El lenguaje es tan apropiado para una consideración lógico-trascendental como para una fenomenológico-existencial. De este modo Husserl y Frege proyectan todavía hoy su larga sombra sobre las corrientes filosóficas. <sup>14</sup> Como es sabido, el punto de partida de la filosofía analítica del lenguaje fue el empeño en desenmascarar lo que previamente se había calificado de falsos problemas metafísicos. El análisis del lenguaje es el método privilegiado para una explicación lógico-filosófica de la ciencia y del mundo y, en consecuencia, para orientarse de manera clara y ordenada en el discurso filosófico. El tercer reino en el que sitúa Frege los contenidos del pensar se revela como un neto reino lingüístico. En el lenguaje, los pensamientos (*Gedanken*) se presentan por la relación concepto-palabra con plena independencia de los procesos mentales. El lenguaje ofrece un ámbito de intervención para un análisis fecundo de los pensamientos. Así lo entiende también Husserl cuando en las *Investigaciones lógicas* recuerda que la necesidad de comenzar la lógica por consideraciones referentes al lenguaje ha sido reconocida muchas veces desde el punto de vista del arte lógico. Acepta las razones que da John S. Mill para empezar por el análisis del lenguaje, a saber que es una de las herramientas más importantes del pensar y, por tanto, es preciso conocer el

<sup>13</sup> IDEM, *De la gramatología*, Siglo Veintiuno, México 2003, p. 11.

<sup>14</sup> Sobre la influencia de la filosofía de Kant en el surgimiento de la filosofía analítica hay un acuerdo general. Rorty escribe: «El tipo de filosofía que procede de Russell y Frege, como la fenomenología husserliana clásica, es sencillamente un intento más de colocar a la filosofía e la situación que Kant deseaba para ella [...]. La filosofía analítica es una nueva variante de la filosofía kantiana, una variante que se caracteriza principalmente por considerar que la representación es lingüística más que mental, y que la filosofía del lenguaje, más que la crítica trascendental o psicología, es la disciplina que presenta los fundamentos del conocimiento» (R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1989, p. 17. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1997<sup>2</sup>, cap. 1).

significado y el uso correcto de las distintas clases de palabras, y destaca que, sin el análisis del idioma no sería posible investigar la significación de las proposiciones objeto que se encuentra en el umbral de la lógica. A lo largo de las *Investigaciones lógicas*, Husserl muestra ampliamente que «las consideraciones de orden idiomático pertenecen, sin duda alguna, a la preparación filosófica indispensable para la construcción de la lógica pura; porque sólo mediante su auxilio pueden los objetos propiamente tales de la indagación lógica – y posteriormente las especies y distinciones esenciales de esos objetos – elaborarse con una claridad que evite todo malentendido. Mas no se trata de consideraciones gramaticales, en sentido empírico, referido a uno u otro idioma históricamente dado, sino de consideraciones de esa universalísima índole, que pertenece a la esfera más amplia de una teoría objetiva del conocimiento y -en íntima conexión con ésta- de una fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento».<sup>15</sup>

En el transcurso del siglo xx la filosofía analítica se ha orientado hacia una teoría del significado, mientras la filosofía fenomenológico-hermenéutica, como reacción, en parte, al positivismo cientificista, ha destacado el carácter ontológico del lenguaje. Ambas filosofías del lenguaje – de cuño moderno – coinciden en su desconfianza en el valor de verdad del lenguaje, al que, sin embargo, recurren como único criterio de verificación, validación o actualización de nuestros conocimientos. La situación no deja de ser paradójica como bien señala Steiner:

«En ningún otro lugar como en la filosofía es tan pronunciado y tan sorprendente el abandono de la palabra [...]; los filósofos saben que emplean el lenguaje para clarificar el lenguaje, como los cortadores que usan diamantes para tallar otros diamantes. El lenguaje no aparece ya como un camino hacia la verdad demostrable, sino como una espiral o una galería de espejos que hace volver al intelecto a su punto de partida».<sup>16</sup>

Las limitaciones de una filosofía del lenguaje con pretensión totalizadora son evidentes. La escasa comunicación de resultados y estilos entre las formas dominantes de esa filosofía han dibujado un panorama de desencuentro, al menos así lo veía Tugendhat hace unos años:

«El análisis lingüístico se puede considerar como una hermenéutica reducida, como una hermenéutica en la primera planta. Carece de la dimensión histórica y de un concepto global del comprender. La hermenéutica a su vez vive peligrosamente en la planta más alta sin preocuparse demasiado de la resistencia y de la renovación de lo de abajo [...]. La crítica de la hermenéutica [...] a la vieja metafísica [...] solamente se refiere a las limitaciones de ésta; la planta baja tradicional se declara como monu-

<sup>15</sup> E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, Alianza Universidad, Madrid 1982, pp. 215-216.

<sup>16</sup> G. STEINER, *Lenguaje y silencio*, Gedisa, Barcelona 2000, p. 37.

mento histórico y se construye sobre ella [...]. El análisis lingüístico nunca ha ido tan lejos; sin embargo, no solamente quiere derrumbar el edificio, como el positivismo, sino que cree poseer medios y métodos nuevos para una reconstrucción más resistente». <sup>17</sup>

Como consecuencia del *giro lingüístico*, la pregunta por el sentido resume los principales problemas filosóficos de nuestra época. Husserl enseñó que lo real aparece como un modo de ser en el espacio de la vivencia intencional; es decir, se muestra *en cuanto que*, y eso es lo que la fenomenología llama sentido. Casi todas las escuelas filosóficas en este siglo recién iniciado, tienen su punto de partida en la ontología fenomenológica del sentido desarrollada por Husserl y Heidegger, bien para corregirla o rechazarla del todo. Según Sáez,

«la fenomenología postidealista y la filosofía de la existencia desplazan las fuentes de constitución del sentido a la facticidad de la vida finita, histórica o carnal. La reelustración demanda mayor atención a las tensiones entre verdad y sentido, tejiendo junto a la dimensión de la *apertura del sentido* la de la *justificación de la validez*; el pensamiento de la diferencia pretende consumir una muerte del sentido haciendo implosionar, desde dentro, sus espacios sagrados. Pero, en todo caso, lo real ya no deja de ser comprendido sin una referencia a su constitutivo carácter de sentido: el ente es, ante todo, comprensible en su modo de ser, experienciable en el mundo de la vida». <sup>18</sup>

Entre otras, una consecuencia de la centralidad de lenguaje es el desplazamiento de algunas relaciones y oposiciones clásicas en la filosofía, por ejemplo entre verdad y apariencia, inteligible y sensible, mientras se sitúa en primera línea las distinciones entre significante y significado, sintaxis y semántica, texto y contexto, etc. Esto puede representar una forma de ruptura y la devaluación del *logos* filosófico en el *logos* lingüístico con el consiguiente rechazo de cualquier reflexión metalingüística. En este terreno germinan las corrientes postestructuralistas y deconstruccionistas. Curiosamente donde ganan terreno las cuestiones metalingüísticas es en la filosofía analítica. Siguiendo las sugerencias de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* donde afirma que «entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica», <sup>19</sup> pasa a primer plano el saber metalingüístico, el conocimiento que tiene todo hablante en cuanto tal.

<sup>17</sup> E. TUGENHADT, *Phänomenologie und Sprachanalyse*, en *Hermeneutik und Dialektik* (hrsg. von R. BUBNER - K. KRAMER - R. WIEHL), Mohr, Tübingen 1970, p. 3.

<sup>18</sup> L. SÁEZ, *El conflicto entre continentales y analíticos*, Crítica, Barcelona 2002, p. 27.

<sup>19</sup> L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona 2002, p. 201. En esa línea vease por ejemplo, M. DUMMETT, *Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje*, «Anuario Filosófico», XI (1978), pp. 39-58.

## 5. EL FINAL DE LA METAFÍSICA

El pensamiento post- y la superación de la metafísica son dos motivos correlacionados que se forjan precisamente a partir de las cuestiones anteriores. Siguiendo a Heidegger, algunos pensadores contemporáneos (Deleuze, Vattimo, o Rorty) sostienen que la filosofía como tal no existe, sino que es un residuo inútil de la cultura occidental, un tipo de discurso excéntrico o genérico, incapaz de dialogar con las otras formas del saber y de responder a los problemas que plantea nuestra contemporaneidad. Como lo muestra la dificultad de los filósofos para iluminar las cuestiones ontológicas y morales planteadas por algunas líneas de investigación científica.

La superación de la filosofía, su autorefutación, según otros, en definitiva, el final de la filosofía ha venido a ser uno de los objetos de reflexión más comunes, sobre todo, del siglo xx. Como todas las tesis escépticas, y no podría ser de otro modo, ésta es también de naturaleza ambigua: encierra una paradoja. El fin de la filosofía puede significar tanto el *telos* como el término, el cese de la misma. A primera vista un sentido parece excluir el otro, pero ciertamente no se puede tratar del cese de la filosofía, sin hacer filosofía, esto es, sin realizar su fin. A la paradoja del fin se refería ya Aristóteles cuando decía que para decidir no hacer filosofía es necesario siempre filosofar. Recíprocamente esto significa que la filosofía incluye también su propia negación, que es una forma de saber capaz de tematizar su propio fin.<sup>20</sup>

El pensamiento de las últimas décadas parece instalado en una era posfilosófica. Así pues, todo propicia hacer balance de la modernidad filosófica que, en la mayoría de los casos, da resultados negativos. Tal vez por eso tiene tanto éxito el prefijo “post-”. Un término ambiguo en la misma proporción que extendido, hay constancia de su uso en el siglo xix. En 1870 el artista británico John W. Chapman emplea ese vocablo. En 1917 R. Pannwitz describe el nuevo “hombre postmoderno” con rasgos muy alejados del sentido actual. Éste se forja en los años sesenta a partir de las nuevas tendencias artísticas y de la cultura audiovisual y de masas, que rompen definitivamente con esquemas tradicionales de la cultura y el arte modernos (las distinciones entre artista y público, lo elitista y lo popular, etc.).<sup>21</sup> Aunque hubo filósofos que en el siglo xix denunciaron la racionalidad moderna sin dejar de ser modernos, como los mencionados Marx o Nietzsche, sólo los pensadores

<sup>20</sup> Cfr. F. D'AGOSTINI, *Analíticos y continentales*, cit., p. 26.

<sup>21</sup> Cfr. A. QUEVEDO, *De Foucault a Derrida*, Eunsa, Pamplona 2000, pp. 15-17. En el periodo álgido de la toma de conciencia postmoderna – de 1975 a 1988 – el *Arts and Humanities Citation Index* registraba más de 900 ocurrencias del término en títulos de recensiones y artículos especializados. Cfr. F. DUQUE, *Oscura la historia y clara la pena. Informe sobre la postmodernidad*, en *La filosofía hoy* (eds. J. MUGUERZA - P. CERREZO), Crítica, Barcelona 2000, p. 214.

franceses de la segunda mitad del siglo xx rompen con la modernidad. Entre otros, Althusser, Lacan, Foucault y Deleuze, considerados como los padres del postmodernismo.<sup>22</sup>

En las últimas décadas, el pensamiento post- se ha ramificado en todas las direcciones. Las transformaciones de la era post- van más allá de la anti-filosofía, llegando a contagiar todas las formas de expresión artística y alimentando el nacimiento de nuevos cauces para la creación cultural. Si, a comienzos del siglo xx, el arte de vanguardia, pero mucho más la reflexión sobre el arte, parecía haber asumido buena parte del discurso filosófico, en la década de los sesenta-setenta se desarrollan las tendencias anti-arte que acogen el *pathos* postmoderno. Aunque las manifestaciones artísticas al uso mantienen un predominio de lo visual (instalaciones, *performances*, exhibiciones en los medios audiovisuales) sobre otras formas de percepción, hay un decidido empeño en dejar a un lado las aspiraciones modernas; sobre todo, la de querer entender. Quizás donde esa transformación ha sido más sorprendente por su rapidez sea en la arquitectura: se abandona el orden y jerarquía de la modernidad de los edificios funcionales y se diseña y construye sin perspectiva central, sin una orientación espacial privilegiada. Las nuevas formas de expresión artística dibujan un panorama en el que las conocidas distinciones y regiones de objetos se han diluido; los museos y galerías de arte exhiben creaciones difícilmente clasificables según las divisiones de unas décadas antes; en sus espacios se ensayan nuevas formas de experiencia estética. Surgen categorías y objetos que a primera vista parecen invertir los esquemas fundantes de la experiencia común: lo interior y exterior, el antes y el después, lo ficticio y lo real, lo verdadero y lo simulado, etc.

Buena parte de los libros de filosofía de las últimas décadas ejemplifican la creencia en que lo que despierta la reflexión no son ya los asuntos tradicionales de la filosofía, sino los que proceden de la cultura de la comunicación, del arte y la literatura. Pero esta diversidad de fuentes venía de atrás. Claramente del siglo xix, como se puede advertir en la rápida maduración de una filosofía social –con Weber y Simmel– que se hace cargo del diagnóstico y crítica de la cultura moderna. Los trabajos de estos y otros pensadores hacen surgir una nueva conceptografía adecuada a la cambiante realidad social. Sus enfoques son ya temas ineludibles también para todo aquel que quiera entender filosóficamente el mundo en que vivimos. En esto no hay frivolidad alguna. Las categorías de lo social y lo político que habían servido durante siglos no son suficientes para afrontar el estudio de la modernidad social y cultural. No se trata de la mera traducción a otro lenguaje, se necesita también una percepción distinta, otra forma de experiencia, que paulatinamente modifica la

<sup>22</sup> Cfr. F. DUQUE, *Oscura la historia y clara la pena. Informe sobre la postmodernidad*, cit., p. 219.

tarea de la filosofía. Para algunos pensadores, como Habermas, se produce un cambio definitivo:

«Hacia finales del siglo XIX, las humanidades habían tenido tanto éxito que la filosofía no sólo había perdido soberanía sobre sus territorios, sino que se vio forzada a recibir de las humanidades sus propias categorías básicas: signo/enunciado y lenguaje/comunicación proporcionaron el marco para el giro lingüístico; acción/interacción simbólica y praxis/producción dieron lugar al pragmatismo; el cuerpo vivido en su habitat natural y el yo socializado se convirtieron en señales introductorias para la antropología filosófica; y una *Lebensphilosophie* historicista se centró en la cultura y las formas culturales de vida, así como en la historia y el modo histórico de ser [...]. En esa época, las humanidades había reunido pruebas abrumadoras de la naturaleza contextual de la razón, la verdad, el conocimiento y en general todas las obras de la mente humana. Sólo los medios de esta contextualización – lenguaje y acción, cultura e historia – quedaron como candidatos para el análisis filosófico de las infraestructuras».<sup>23</sup>

Este dominio de las ciencias humanas sobre la filosofía en cuanto a los conceptos y objetos es indiscutible en la segunda mitad del siglo XX. De nuevo la sociología con sus nuevos campos de estudio y, de modo destacado, la incorporación de ideas tomadas del psicoanálisis al imaginario artístico-cultural contribuyen a la sugerencia de temas y al desarrollo de las tendencias filosóficas dominantes. Sería un error tomar esta mezcla por un eclecticismo poco escrupuloso. Como señalaba antes, esa heterogeneidad revela una actitud básica ante el pensamiento y la cultura, ante la filosofía moderna y sus tecnicismos, en definitiva ante la propia filosofía como forma de conocimiento. La *impureza* en los temas, argumentos y lenguaje es buscada deliberadamente. En sus escritos de los años cincuenta y sesenta Heidegger apuesta claramente por una revisión a fondo del lenguaje de la metafísica que asegure su definitivo destierro y el acaecer de otra forma de pensar para la que la poesía ofrece un modelo. La generación siguiente, especialmente la de origen francés, pierde todo interés por los temas de la metafísica y de la teoría del conocimiento; incluso trabaja para su definitiva extinción.

Heidegger es el pensador que con más empeño ha argumentado el final de la metafísica. Desde sus lecciones de los años veinte, cuando ensaya una filosofía como ciencia originaria (*Ur-Wissenschaft*), y destaca la indicación formal (*formal Anzeige*) como apercepción de lo fáctico, de lo vivo, anterior a toda categorización metafísica, pasando por *Ser y tiempo* y los escritos de los años treinta, Heidegger lleva a cabo un incansable ejercicio de destrucción (*Abbau*) de los sistemas conceptuales. La metafísica no sale bien parada: desde su fundación se ha ocupado de la manifestación del ser y ha descuidado el ser mis-

<sup>23</sup> J. HABERMAS, *El manejo de las contingencias*, en *Debate sobre la situación de la filosofía*, Habermas, Rorty y Kolakowski (eds. J. NIZNIK - J. T. SANDERS), Cátedra, Madrid 2000, pp. 21-22.

mo. En su ensayo *El final de la filosofía y la tarea del pensamiento*, declara que la filosofía ha realizado su íntima vocación: al profundizar en sus preguntas se ha desmembrado en las ciencias específicas que responden a las reiteradas categorizaciones filosóficas. Diluirse en las ciencias era la íntima vocación de la filosofía desde sus orígenes. ¿Por qué llegar a esto supone su fin? Porque las ciencias organizan-relacionan mecánicamente sus conceptos o categorías y sus objetos. Aquéllas no tienen validez ontológica. Esto es, la pregunta por el ser de la que surgen la filosofía y las ciencias ya no aparece más. El mundo de la ciencia y de la técnica está dominado por un saber instrumental, fragmentario.<sup>24</sup>

Administrando la herencia heideggeriana algunos proclaman que vivimos la época hermenéutica, que la nueva *koiné* es precisamente la hermenéutica. Según Gadamer, la auténtica universalidad de la hermenéutica se reconoce cuando la era metafísica se acercó a su fin.<sup>25</sup> Si el comprender tiene alcance ontológico, la filosofía hermenéutica sería una especie de *filosofía primera*. Pero sobre esto no hay unanimidad. Esta filosofía llevaría el sello genuino de la modernidad. La reflexividad característica de la filosofía moderna desvela que el mundo, su imagen, es una interpretación arquetípica, pero también histórica de lo real. Ricoeur – sin pronunciarse sobre la declaración del final de la metafísica como ontoteología – pone el acento en la función meta- del pensamiento especulativo que queda al margen de ese juicio.<sup>26</sup> Frente a la ingenuidad de quienes pretendían que el conocimiento es un reflejo lo más fiel posible de la realidad se alza la creatividad hermenéutica que, en la misma medida en que no toma nada por definitivo, invita a una nueva gestación del mundo. El *pathos* nihilista se afina cómodamente en la hermenéutica, según ha señalado Vattimo.<sup>27</sup>

Contra todo pronóstico tampoco ésta ha sido la última palabra. La sobrevaloración del instante, de lo transitorio – tan característica de la cultura moderna – ha impulsado la transformación del nihilismo metafísico en una especie

<sup>24</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, GA XIV, Klostermann, Frankfurt 1977, p. 73.

<sup>25</sup> Cfr. H.-G. GADAMER, *Prólogo*, en J. GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona 1998, p. 11.

<sup>26</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Discurso, metafísica y hermenéutica del sí-mismo*, en *Horizontes de la hermenéutica* (Ed. M. Agis Villaverde), Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1998, p. 20.

<sup>27</sup> «La hermenéutica, si quiere ser coherente con su rechazo de la metafísica, no puede sino presentarse como la interpretación filosófica más persuasiva de una situación, de una “época”, y por lo tanto, de una procedencia. No teniendo evidencias estructurales que ofrecer para justificarse racionalmente, puede argumentar su propia validez sólo sobre la base de un proceso que, desde su perspectiva, prepara “lógicamente” una cierta salida» (G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona 1995, p. 50).

de nihilismo contracultural. La sensación de que todo es un *déjà vu*, de que las ambiciones de originalidad y novedad han sucumbido ante la fuerza del anonimato que impone las sociedades modernas, todo ello ha facilitado la crisis de la historicidad y la demanda de lo auténticamente original, lo real con su fuerza dramática y emocional: el pasado se ha conservado como *pastiche*; como imitación de algo ya muerto, una imitación aséptica, sin carga humorística. Aunque el desarrollo de las ciencias humanas en la segunda mitad del siglo xx, especialmente en los años sesenta, avalara la tesis de que la era filosófica había acabado y la filosofía tenía que ceder el paso a disciplinas científicas, como la sociología, o simplemente transformarse en una teoría de la cultura, pocos años después la reflexión en torno a los fenómenos de la cultura de la imagen y la comunicación ha puesto de moda conceptos de clara filiación metafísica. Las tensiones entre realidad y apariencia, imagen y representación han concitado el interés de los teóricos de la cultura. Se ha llegado a diagnosticar nuestro tiempo como una *cultura del simulacro*.<sup>28</sup> Desde otra perspectiva no muy lejana el sociólogo Zygmunt Bauman ha descrito la sociedad moderna en base a su *consistencia líquida*.

En la visión heideggeriana de la historia de la filosofía –concretamente de la metafísica– como el *error* y, con ello, el errar de un lado a otro (imagen ya apuntada por Kant con el vagabundeo de la razón que prepara el terreno al juicio de la filosofía crítica) a la espera de volver al hogar, al habitar del ser, en esa visión se condensa una queja, una denuncia que eleva el tono tras Hegel: la metafísica y la lógica tradicionales están presas del esquema ser-no ser. Con ellas no es posible articular de modo adecuado las concepciones básicas vigentes sobre los objetos de la naturaleza ni, mucho menos, sobre los nuevos fenómenos culturales. Según Sloterdijk, las estructuras conceptuales tradicionales son incapaces de describir de modo ontológicamente adecuado fenómenos culturales, tales como instrumentos, obras, signos, creaciones artísticas, leyes, costumbres, libros, «ya que en construcciones de este tipo la separación básica de alma y cosa, espíritu y materia, sujeto y objeto, libertad y mecanicismo tienen necesariamente que fallar: de hecho, todos los *objetos* culturales son según su constitución híbridos con un componente espiritual y otro material; y todo intento de decir lo que ellos sean propiamente – en el marco de una lógica bivalente y de una ontología monovalente – conduce sin remedio a reducciones

<sup>28</sup> Nuestro mundo parece convertido en imagen de pseudoacontecimientos o espectáculos. «A estos objetos debemos reservarles la etiqueta platónica de “simulacros”: la copia idéntica de la que jamás ha existido el original. Con bastante coherencia, la cultura del simulacro se ha *materializado* en una sociedad que ha generalizado el valor de cambio hasta el punto de desvanecer todo recuerdo del valor de uso, una sociedad en la cual, según la observación espléndidamente expresada por Guy Debord, “La imagen se ha convertido en la forma final de la reificación mercantil” (*La sociedad del espectáculo*)» (F. JAMESON, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona 1991, p. 45).

sin salida y cercenamientos destructivos». <sup>29</sup> En este planteamiento, Sloterdijk asume sin discusión que la gramática impone unos límites, los derivados del programa platónico-aristotélico (bien son las ideas lo ente propiamente y la materia un no-ser, bien la materia se sustancializa y las ideas son epifenómenos).

Todo ello es sintomático de la ruptura consumada con la idea de tradición y continuidad histórica del pensamiento que impide cualquier expectativa de futuro y deja sin solución a los conflictos de la cultura contemporánea. La nueva actitud filosófica en los años 80 es bien descrita por dos expresiones acuñadas por O. Marquard: despedida de lo principal y apología de lo casual (*Abschied vom Prinzipiellen* y *Apologie des Zufälligen*). Para el escepticismo de nuestros días, la cuestión del fundamento del conocimiento se ha transformado en la de la posibilidad y razonabilidad de la misma filosofía. Si no podemos sostener una exposición conceptual sobre la realidad que no sea circular, si la filosofía como ciencia de las ciencias es incapaz de ofrecer modelos e instrumentos lógicos que no sean vulnerables a alguna crítica, podemos referirnos al conocimiento mediante imágenes y metáforas. Tienen cierta tradición las imágenes geográficas para ilustrar nuestra tendencia a articular de algún modo la experiencia y el manejo del mundo. Desde la metáfora del océano y la isla (Kant), pasando por la de la navegación (Nietzsche) y la barca en continua reparación (Neurath) llegamos a Blumenberg y su exitosa descripción de la situación actual de la filosofía: naufragio con espectador.

Pero, el escepticismo contemporáneo no trata de paliar la aridez del conocimiento objetivo y la restricción que impone la lógica, sino de minar su poder explicativo. Otra cosa es si la filosofía tiene que recurrir por su condición de ciencia primera a la metáfora y, al final, estemos volviendo al principio, esto es, a una forma de filosofía premoderna, no regida por el patrón conceptual de las ciencias. Como bien sugiere Ricoeur en su pregunta «¿de dónde procede el poder de la metáfora de proyectar y revelar un mundo?», <sup>30</sup> el lenguaje testimonia que el conocimiento alcanza un más allá de lo objetivo. También Heidegger pretende tener la respuesta: «lo metafórico se da sólo en el interior de la metafísica». <sup>31</sup>

## 6. BALANCE CON AVE FÉNIX

Aunque el panorama apenas haya sido esbozado, es momento de hacer balance. Si de la crisis y el final de la modernidad se llega fácilmente a la decla-

<sup>29</sup> P. SLOTERDIJK, *El hombre auto-operable. Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual*, «Silenio», 2001, p. 82.

<sup>30</sup> Cfr. P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid 2001, p. 127.

<sup>31</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Klostermann, Frankfurt 1957, p. 77. Cfr. J. DERRIDA, *Mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, en IDEM, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, pp. 247-324.

ración de la superación de la metafísica es porque, lógicamente, lo que está en juego no es un suceso histórico, sino una cuestión filosófica. Para afirmar cualquier final es preciso estar más allá, más allá también de la cultura, esto es, de toda teoría o ciencia. Sea como fuere, la competencia de la filosofía, y estrictamente de la metafísica, radica en situarse en lo originario, en el origen donde nacen las ciencias, la cultura y en parte la misma forma y carácter de los sistemas filosóficos. Este deber (y derecho) de la metafísica está, sin duda, en la raíz de la feroz crítica a la historia de la filosofía que lleva a cabo Heidegger (de un tenor muy semejante a la de Nietzsche). Pero ni uno ni otro ven que en cierto modo el quehacer de la metafísica es despojamiento, que el error no está tanto en la articulación conceptual y lingüística de las estructuras del ser, como en darlas por sabidas, por tenidas y siempre disponibles del todo.

Aunque algunos piensan que la filosofía puede quedar sepultada por su propia historia y – saliendo en su defensa – prefieren mirar para otro lado, desconocer los problemas y planteamientos, o limitarlos a la medida de un tiempo cargado de urgencias, esto no impide que resurjan las preguntas de la metafísica. De ellas dependen distinciones conceptuales que son insoslayables incluso en la experiencia más elemental, y se hacen presentes en todos los campos y dimensiones del pensamiento. Tal vez donde menos se esperaba que aparecieran era en el arte. Buena prueba de que además se ha hecho con acierto es el interés que han despertado la pintura, la arquitectura, la literatura o el cine en los pensadores contemporáneos.

Como ha expuesto brillantemente el filósofo hispano-alemán Fernando Inciarte, en nuestra época la metafísica se ha refugiado en el arte de vanguardia, en la misma medida en que la reflexión en torno al arte ha tomado el relevo de la filosofía moderna.<sup>32</sup> Esta peculiar alianza responde a que la abstracción en el arte consiste ante todo en una reflexión sobre las cuestiones centrales de la metafísica: ser y apariencia, realidad y ficción, perspectiva e ilusión, presencia y representación. En ese sentido, el arte abstracto y la metafísica se interesan por lo mismo: lo originario. Para ambos no es posible la escapatoria fácil del pensamiento postmetafísico que – por la debilidad histórica heredada – renuncia a su cometido mientras reprocha al representacionismo moderno haber optado por la identidad y la suplantación, y haber descuidado la diferencia, lo irrepetible del ser. Queriendo distanciarse de la modernidad, denuncia la *cultura del simulacro*, de la copia para la que no hay original. Lo malo para el pensamiento postmoderno es que no basta con cerrar los ojos para que desaparezca lo que da miedo. Como apunta Žižek, «mucho más difícil que denunciar/desenmascarar (lo que parece) la realidad como una ficción es reconocer

<sup>32</sup> Cfr. F. INCIARTE, *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía*, Eunsa, Pamplona 2004, p. 76.

la parte de ficción en la realidad real». <sup>33</sup> Esto es precisamente lo que hicieron Platón y Aristóteles. Queda la duda de si, quienes aceptan, sin más, la muerte de la metafísica, realmente saben de qué cadáver están hablando. De nuevo se plantea, inevitable, la pregunta: ¿qué es la metafísica?

Pero no todo es escepticismo en el pensamiento contemporáneo. En la filosofía analítica, no son pocos los pensadores que han visto cómo el análisis del lenguaje y la constitución del significado llevan, inevitablemente, a plantear cuestiones metafísicas. El peso de las estructuras lógico-lingüísticas en la exposición de la filosofía del ser ha facilitado el encuentro con las tesis griego-medievales. Es de justicia reconocer que la recuperación de los debates en torno a los conceptos más “metafísicos” se ha producido en gran medida en la tradición anglosajona de signo mayoritariamente empirista y logicista. Los conceptos modales, la causalidad o el problema del tiempo, realismo e identidad son sólo algunos de los temas en los que se dirimen planteamientos inicialmente epistemológicos o lingüísticos cuya resolución exige recuperar la óptica de la metafísica. <sup>34</sup>

La defensa y necesidad de la metafísica responde en gran medida al carácter aporético de los modelos epistemológicos fundacionalistas. Al menos así comparece en buena parte de la literatura filosófica reciente. Si la cuestión de la fundación de la realidad sigue abierta, si el rechazo de la metafísica se apoya, como sostienen algunos, en su incapacidad para responder realmente a las preguntas que formula, es preciso dar un paso atrás, en la dirección de una meta-metafísica que se ocupe de la fundamentación de la metafísica. <sup>35</sup> Sin descuidar los puntos débiles de la argumentación y exposición propias del pensar metafísico es inevitable recuperar las distinciones ontológicas que comparecen en cualquier forma de experiencia y de lenguaje.

En su libro, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Inciarte se pregunta por la posibilidad de la metafísica tras la declaración de su final. Si la metafísica todavía es posible, es mucho más que una cuestión cultural, pues plantea el sentido y alcance de la propia cultura; es el interrogante básico para la renovación de nuestra visión del mundo. «Porque, si todo es cultura, entonces la cultura misma se torna trivial, ya que su omnipresencia impide acceder a las dimensiones más radicales de la realidad». <sup>36</sup> Quienes han decretado la inviabi-

<sup>33</sup> S. ZIZEK, *Bienvenido al desierto de lo real*, Akal, Madrid 2005, p. 21.

<sup>34</sup> Un elenco se encuentra en *Contemporary Debates in Metaphysics* (Eds. T. SIDER - J. HAWTHORN - D. ZIMMERMAN), Blackwell Publishing, Oxford 2008.

<sup>35</sup> Un ejemplo de este planteamiento es el libro *Metametaphysics. New Essays on the foundation of ontology* (Ed. by D. CHALMERS - D. MANLEY - R. WASSERMAN), Clarendon Press, Oxford 2009.

<sup>36</sup> F. INCIARTE - A. LLANO, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid 2007, p. 15. Este libro, publicado póstumamente a partir de un texto inacabado, ha sido traducido y completado por A. Llano.

lidad de la metafísica arguyen que ésta se ha pretendido como un sistema, por lo que deja fuera precisamente el mundo, la realidad viva. Pero, ésta no es la limitación de la metafísica. Pues, como señala Inciarte, la realidad ni está, ni ha estado nunca, ni jamás estará dada por completo, porque no es nunca por completo. Es temporal. Como la realidad, tampoco la verdad está nunca dada de antemano. Esto es lo que se ha olvidado en el transcurso de la modernidad y ha precipitado el rechazo de la metafísica; a menudo porque se ve en la historicidad de la filosofía una prueba de su incapacidad de ofrecer la verdad del ser. A lo que Inciarte responde:

«Cuanto más vivo esté un pensamiento más posibilidades de interpretación ofrece. Y así como ninguna filosofía agota *el ser* (inexistente fuera de Dios), lo mismo ocurre con cualquier interpretación de ese pensamiento [...]. La metafísica puede tener muchos inconvenientes, pero no el de que se le pueda aplicar el adagio de que quien mucho abarca poco aprieta. La metafísica no necesita acumular datos -por ejemplo, datos científicos- para comenzar su tarea. Por eso se habla aquí de *metafísica mínima*». <sup>37</sup>

Pese a la tradición de siglos, estamos como en los comienzos. Si la filosofía está siempre por hacer, cuanto más la metafísica. Es preciso advertir de dónde nacen actualmente las preguntas de la filosofía. Vuelvo a servirme de palabras prestadas:

«La metafísica tras el final de la metafísica sólo puede empezar intentando superar la multitud de interpretaciones a que da lugar la historificación de la filosofía y su entreveramiento con el lenguaje. Esto que, en cierta manera, es lo que ha hecho siempre, hay que hacerlo ahora de una manera nueva y más radical. Para la metafísica no ha habido nunca caminos trillados, y en esta época, menos que nunca. Por parcial que sea la realidad finita, es siempre algo desconcertantemente inmenso, inagotable. La cantidad de lo que se abarca es siempre mínima». <sup>38</sup>

ABSTRACT: *This paper, having like background the thesis the end of modernity, analyzes the main characteristics of the contemporary philosophy. The relevance of language, the suspicion against reason, the hegemony of the scientific knowledge in the culture and the thesis of the end of metaphysics are related questions to each other that draw something as well as skyline of the contemporary philosophy.*

KEYWORDS: *Modernity, The end of Metaphysics, language, reason.*

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 367.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 367.